



Cahiers d'ethnomusicologie

Anciennement Cahiers de musiques traditionnelles

24 | 2011

Questions d'éthique

Pour une anthropologie de la restitution. Archives culturelles et transmissions des savoirs en Australie

Jessica De Largy Healy



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ethnomusicologie/1747>

ISSN : 2235-7688

Éditeur

ADEM - Ateliers d'ethnomusicologie

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2011

Pagination : 45-65

ISBN : 978-2-88474-256-6

ISSN : 1662-372X

Référence électronique

Jessica De Largy Healy, « Pour une anthropologie de la restitution. Archives culturelles et transmissions des savoirs en Australie », *Cahiers d'ethnomusicologie* [En ligne], 24 | 2011, mis en ligne le 31 décembre 2013, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ethnomusicologie/1747>

Article L.111-1 du Code de la propriété intellectuelle.

Pour une anthropologie de la restitution

Archives culturelles et transmissions des savoirs en Australie

JESSICA DE LARGY HEALY

Pour une anthropologie de la restitution ?

Depuis une dizaine d'années, l'accès accru aux technologies de l'information et de la communication jusque dans les régions les plus reculées du continent australien et l'adoption à l'échelle nationale de politiques scientifiques et muséales résolument collaboratives ont donné lieu à une multiplication des projets de restitution des données ethnographiques aux communautés aborigènes sources. Les nouvelles possibilités de stockage et d'édition présentées par les technologies numériques concernent aussi bien les chercheurs que les membres des communautés d'origine, ces derniers étant souvent désireux de renouer avec les différents supports d'expression de leurs savoirs qui, dans le cas des Aborigènes australiens, sont dispersés aux quatre coins du monde (Cooper 1989; Jones 2001). De nombreux groupes autochtones se sont ainsi lancés dans des entreprises d'archivage culturel complexes afin de rendre accessibles localement, selon des modalités propres à chacun, ces nouveaux « objets de savoir » qui leur sont restitués sous forme d'images, de sons ou de vidéos numériques.

Dans le Territoire du Nord, une vaste région qui s'étend des côtes septentrionales du continent jusqu'au Désert Central, un nouveau type d'organisation communautaire appelé Centre des savoirs indigènes (*Indigenous Knowledge Centre*) a émergé depuis 2003 dans plusieurs municipalités aborigènes. En partie financés par l'administration territoriale, ces centres permettent de relayer dans des communautés parfois très isolées les services de la Bibliothèque du Territoire du Nord (*Northern Territory Library*), dont l'une des missions premières est de favoriser l'accès de tous ses publics à l'information et aux connaissances. Les ordinateurs des différents Centres sont équipés d'une plateforme numérique

développée spécifiquement pour gérer les matériaux du patrimoine aborigène local et programmée pour tenir compte de certains des critères socioculturels qui régissent l'accès aux savoirs au sein de chaque groupe (Langton & Nakata 2007).

La mise en archives de matériaux ethnographiques dans des Centres des savoirs établis pour permettre aux Aborigènes de renouer avec des objets qui relèvent de leur patrimoine culturel et historique – culture matérielle, mais aussi enregistrements sonores, films et photographies – soulève un certain nombre d'interrogations liées au statut changeant de ces savoirs, ainsi qu'aux modalités de leur restitution, de leur transmission et de leur reproduction. Dans le contexte australien, où la question de la restitution anthropologique est devenue un enjeu éthique et intellectuel incontournable de la recherche, l'aménagement d'infrastructures technologiques dans les communautés aborigènes isolées du continent a fait émerger des possibilités de collaborations inédites entre les ethnologues, les responsables des collections muséales et scientifiques et les communautés sources.

La première partie de cet article présentera les grandes lignes du contexte éthique régissant la recherche en Australie et les conséquences de cet encadrement contractuel pour les chercheurs de terrain. Une discussion de ces principes éthiques permettra en outre d'introduire le contexte dans lequel s'inscrivent les travaux ethnographiques contemporains entrepris dans le nord de l'Australie, et plus particulièrement en Terre d'Arnhem, une ancienne réserve gouvernementale située sur les côtes septentrionales du continent, et placée depuis une loi foncière fédérale de 1976 sous le contrôle de ses propriétaires traditionnels aborigènes.

Je m'attacherai, dans la seconde partie, à décrire la création en pays yolngu, au nord-est de la Terre d'Arnhem, du Centre des savoirs indigènes de Galiwin'ku, sur l'île d'Elcho. Ce centre, qui fut entre 2003 et 2005 le premier prototype de cette organisation d'un genre nouveau, devait servir de modèle à déployer dans toute la région. L'examen de cette initiative aborigène singulière, même si elle ne resta qu'une expérience de courte durée, permettra cependant de suggérer quelques-unes des manières dont les processus de restitution, stimulés en partie par la nouvelle politique éthique de la recherche australianiste, peuvent être porteurs de nouvelles formes de créativité, rituelles et artistiques.

L'éthique de la recherche en Australie aborigène à l'ère du numérique : vers une approche restitutive et collaborative de l'anthropologie

Les nouvelles technologies et l'ethos de la restitution

L'ethnologie, en tant que discipline scientifique, se fonde depuis ses origines, c'est bien connu, sur la pratique de la collecte : du recueil d'observations et de données de terrain au rassemblement d'objets représentatifs de l'art et de la culture matérielle, en passant par l'enregistrement, au gré des avancées technologiques, de différents types de documents sonores et visuels. Le développement des nouveaux médias, et en particulier des plateformes numériques en ligne, a permis de considérablement transformer les manières dont les sources ethnographiques de différents formats, dispersées à travers divers fonds institutionnels et privés, peuvent être mises en relation, comparées, diffusées et exploitées. Les possibilités de fédérer sur une même base des matériaux conservés dans plusieurs institutions, de mettre en lien images, sons, récits et analyses, de rendre accessible en ligne des collections jusque là confinées aux réserves¹, d'utiliser le multimédia pour représenter des cartes cognitives autochtones² ou d'annoter des corpus de données scientifiques³ sont quelques-uns des développements qui témoignent de l'intérêt présenté par les technologies numériques, pour les sciences humaines et sociales en général, et pour l'anthropologie en particulier.

Soutenu avec enthousiasme par les institutions publiques australiennes, le mouvement de restitution des données aborigènes sous forme virtuelle s'inscrit dans le prolongement d'une politique muséale qui se veut « ouverte » et d'une éthique scientifique de plus en plus influencée par des méthodes de recherche participatives. Les musées australiens font figures de pionniers dans le domaine

¹ La plupart des grands musées proposent aujourd'hui leur catalogue d'objets en ligne. Le menu « Documentation scientifique » du site internet du Musée du quai Branly permet aussi d'accéder à une partie des ressources de l'iconothèque, au catalogue de la médiathèque, ainsi qu'au catalogue de la documentation muséale et des archives <<http://www.quaibranly.fr/fr/documentation.html>>. La mise en ligne des données scientifiques concerne aussi les documents sonores, voir par exemple Telemata, la plateforme collaborative d'archives sonores du Centre de recherche en ethnomusicologie (CREM-LESC, UMR 7186) <<http://telemeta.org/>>.

² Les travaux multimédia de Barbara Glowczewski sont pionniers dans ce domaine. Son

CD-ROM *Dream Trackers* (2000), développé avec la communauté aborigène de Lajamanu du désert central dans l'idée de restituer ses données ethnographiques collectées depuis 30 ans, propose comme interface une série d'itinéraires mythiques sur lesquels l'utilisateur peut cliquer pour découvrir chants, peintures, récits sur sable et histoires ancestrales associés aux différents sites qui les composent (voir Glowczewski 1999).

³ Voir notamment l'ODSAS (online digital sources and annotation system for the social sciences), un système d'archivage et d'annotation en ligne pour les données de la recherche en sciences humaines et sociales développé par le Centre de recherche et de documentation sur l'Océanie (UMR 6574) de Marseille.



Fig. 1. Enregistrement d'une série de chants du clan Gupapuyngu à Djiliwirri, terre ancestrale de ce clan, juillet 2004.

émergent des humanités numériques: numérisation et mise en réseau des collections, recherches collaboratives, interdisciplinaires et multi-situées, expositions multimédia novatrices à la croisée de l'art, de l'histoire de l'art et de l'anthropologie, archives numériques complexes développées avec différentes communautés d'utilisateurs et expérimentations à la pointe de la technologie se multiplient depuis quelques années. Qu'il s'agisse de projets de recherche participatifs sur les collections matérielles des musées, d'une réflexion épistémologique sur le statut changeant des «objets de savoir» aborigènes (objets rituels, peintures, photos, enregistrements) ou de l'organisation de données ethnographiques sur des archives numériques, la démarche restitutive qui caractérise toutes ces initiatives ouvre de nouveaux champs d'investigation et des perspectives méthodologiques originales à l'anthropologie australianiste.

Les Aborigènes et la politique éthique des institutions

Les établissements culturels publics australiens sont soumis depuis 1984 à un Code éthique des musées d'Australie. Les principales directives de la politique institutionnelle concernant les collections aborigènes sont détaillées dans une publication au titre révélateur, *Previous possessions, new obligations: policies for museums in Australia and Aboriginal and Torres Strait Islander Peoples* (Museums

Australia, 1993)⁴. Les musées australiens comptent parmi les premiers établissements à avoir adopté des mesures concrètes pour placer la question éthique au cœur de leur mission publique, notamment grâce à une véritable remise en question des pratiques passées de collecte et de représentation des sociétés aborigènes et afin de rendre compte de la variété des expériences historiques, coloniales et postcoloniales de ces groupes. Dans un contexte global de remise en cause du rôle des musées d'ethnographie et de leur autorité représentationnelle (Clifford 2004 ; Peers & Brown 2003 ; Stanley 2007), en premier lieu par les populations autochtones elles-mêmes, la restitution numérique constitue une solution innovante aux demandes d'accès des Aborigènes à leur patrimoine culturel (Hamby & Allen, sous presse). La restitution numérique peut aussi présenter une alternative satisfaisante aux processus de rapatriement physique de certains types d'objets secrets-sacrés, dans lesquels les musées australiens se sont engagés dans le cadre de la politique muséale en vigueur et qui soulèvent parfois de nombreuses difficultés pour toutes les parties concernées (Batty, 2006).

Dans l'Australie post-Mabo⁵, les musées constituent des espaces de contestation privilégiés dont les communautés aborigènes se sont saisies afin d'exprimer ce qu'ils considèrent être des droits inaliénables sur les collections dont les institutions sont les dépositaires (Pannell 1994). De plus en plus, les communautés sources exercent une influence sur les façons dont leurs savoirs et les narrations qui y sont associées sont exposés et communiqués au public. De nombreux Aborigènes sont aujourd'hui sollicités en tant que conservateurs, consultants ou commissaires d'exposition invités⁶. Morphy (2006) souligne le rôle moteur joué par les autochtones eux-mêmes dans les développements récents du paysage muséal australien :

Je défends l'idée selon laquelle le processus de création de valeur des musées a été largement influencé par les groupes autochtones. Ils ont été des agents plus actifs dans leurs propres représentations que ce qui a souvent été admis. La position révisionniste (qui est aussi la mienne) soutient que dans deux domaines – la constitution des collections et la performance culturelle – les peuples autochtones ont été d'avantage que des sujets passifs (Morphy 2006 : 474, traduction de l'auteur).

⁴ Cette politique muséale très influente a été révisée et augmentée en 2005, http://www.museumaustralia.org.au/userfiles/file/Policies/ccor_final_feb_05.pdf

⁵ Eddie Koiki Mabo (1936-1992) était un Insulaire des Iles Torres, au nord-est de l'Australie, connu pour avoir gagné en 1992 son procès contre l'État du Queensland pour la reconnaissance des droits fonciers autochtones. La décision historique de la Haute Cour australienne aboutit à l'abandon de la fiction juridique de *Terra Nullius* qui avait présidé

à la colonisation britannique du continent et à l'adoption, à travers le *Native Title Act* (1993), d'un mécanisme juridique permettant revendication et reconnaissance des titres autochtones sur tout le continent.

⁶ Voir par exemple le catalogue de l'exposition *Makarr Garma : Aboriginal collections from a Yolngu perspective*, conçue par le chercheur yolngu Joe Neparrnga Gumbula (2009) à partir des collections d'objets, de peintures et de spécimens naturels du Musée Macleay de l'Université de Sydney.

Les musées apparaissent ainsi comme des « sites de persuasion » (ibid.) que les Aborigènes, comme d'autres groupes autochtones, tentent d'instrumentaliser afin de faire reconnaître leur histoire et leur régime de valeur particulier et les diffuser auprès d'audiences plus larges. Dans ce contexte, il n'est pas surprenant que prolifèrent en Australie les recherches entreprises en collaboration entre les anthropologues, les conservateurs et les membres des communautés sources. Ce type de recherches a contribué au renouvellement des études muséales, de l'histoire et de l'anthropologie de l'art ainsi que de l'intérêt pour la culture matérielle aborigène. Analysant la « biographie » des collections, les pratiques de collecte ou les relations de terrain des collectionneurs, ces études mettent au jour l'agentivité des artistes et interprètes autochtones dans la constitution des corpus muséaux et scientifiques (De Lary Healy 2009, 2010a; Griffith 1996; Peterson, Allen & Hamby 2008; Martin & Neale 2011).

Dans les universités, les chercheurs doivent de plus en plus souvent faire face à des situations de terrain où choix éthiques, questionnements épistémologiques et problèmes politiques sont inextricablement liés. De façon générale, la recherche dans les communautés aborigènes australiennes se caractérise depuis la fin des années 1970 par une politisation croissante. Les prémisses d'une « anthropologie négociée » en Australie remontent effectivement à cette période, principalement du fait de pressions émanant d'activistes et d'intellectuels aborigènes (Bosa 2005)⁷. Aujourd'hui, les terrains aborigènes sont soumis à une double obligation éthique, de la part des établissements de tutelle des chercheurs, qui valident les projets de recherche par le biais d'un comité interdisciplinaire, et de la part des communautés d'acteurs concernés. Les universités australiennes exigent par exemple la signature d'un protocole éthique avant d'autoriser toute enquête impliquant des êtres humains, que ces derniers soient Aborigènes ou non. Les projets scientifiques font aussi l'objet d'un examen attentif de la part des conseils municipaux aborigènes ou d'autres organisations représentatives locales qui, dans les régions où elles contrôlent l'accès à la terre, peuvent refuser d'accorder les permis de recherche indispensables au travail de terrain⁸.

⁷ À la fin des années 1950, de nombreux groupes aborigènes, tant des villes que des régions isolées, avaient rejoint une campagne politique d'envergure pour la reconnaissance de leurs droits. Si l'anthropologie australianiste ne fut pas complètement hermétique à ces revendications, ce n'est vraiment qu'à partir des années 1970, avec le mouvement autochtone des droits à la terre, que la discipline intégra ces changements dans sa pratique (Peterson & Langton, 1983) avec, par exemple, l'essor de l'anthropologie appliquée.

⁸ La relation entre les Aborigènes et les anthropologues est d'autant plus complexe que ces derniers

peuvent être cités à comparaître en qualité d'experts dans les tribunaux fonciers autochtones et se voir confisquer leurs données ethnographiques comme pièces à conviction. Si les terrains négociés contribuent à la production d'un savoir anthropologique inédit et « dense », dans le sens geertzien du terme, l'interventionnisme des organisations aborigènes et de leurs représentants qui peuvent, en invoquant des raisons éthiques, censurer la publication de certains travaux ou influencer la conduite de la recherche, est néanmoins dénoncé par certains (Moizo, 1997).



Fig. 2. Inauguration du Centre des savoirs indigènes de Galiwin'ku, juin 2003.

Il y a vingt-cinq ans déjà, l'anthropologue américain Fred Myers (1986) comparait ces développements à une «révolution épistémologique», la notion occidentale d'objectivité scientifique ayant été radicalement remise en question pour faire place aux conceptions aborigènes du savoir. Il écrivait à ce propos :

La nature pragmatique du savoir, toujours formulé en relation à une série de questions et de préoccupations implicites, est bien connue, mais les Aboriginalistes se demandent dorénavant de qui devraient provenir les questions et les préoccupations qui définissent leur enquête (Myers, 1986:139, traduction de l'auteur).

Si l'avènement des protocoles de recherche dans le domaine des enquêtes auprès d'humains permet aux universités australiennes d'afficher une sensibilité éthique nouvelle tout en protégeant leurs intérêts en cas de litige, il s'agit pour les Aborigènes d'exercer un droit de regard sur les représentations qui sont produites sur eux dans le discours scientifique. L'Institut Australien des Études Aborigènes et des Insulaires du Détroit de Torres (AIATSIS), principale institution dédiée aux études autochtones depuis sa création par le gouvernement en 1964 – initialement dans le but de sauvegarder les traditions aborigènes qu'on pensait vouées à disparaître – met régulièrement à jour une liste de recommandations nationales qui se fondent sur le respect du droit des peuples autochtones

à l'autodétermination, au contrôle et au maintien de leur culture et de leur patrimoine. Pour l'AIATSIS, ces principes sont non seulement à la base d'une pratique éthique de la recherche mais relèvent aussi du respect des Droits de l'Homme⁹.

L'éthique sur le terrain : l'émergence de la recherche collaborative

Dans le cadre de cette politique institutionnelle éthique, les négociations méthodologiques qui préemptent nécessairement le travail de terrain en Australie introduisent d'emblée une forte dimension réflexive à la démarche ethnographique. La place et l'autorité du chercheur, le statut des savoirs recueillis et les enjeux posés par leur «ethnographisation», leur mise en archive et leur restitution font l'objet d'une attention particulière. C'est le cas en Terre d'Arnhem, une région réputée pour être un site classique de l'ethnographie australienne, celle des fameux Murngin – aujourd'hui appelés Yolngu – dont l'organisation sociale, les rituels, l'art, la musique et les mythes furent décrits et débattus par plusieurs générations de chercheurs (par exemple Warner 1937; Lévi-Strauss 1949; Elkin 1953; Elkin & Jones 1958; Williams 1986; Morphy 1991; Keen 1994; Deger 2006; Magowan 2007). L'existence d'une tradition ethnographique si riche soulève en outre la question de la pratique du terrain dans un milieu où la démarche anthropologique est bien connue et tend à être instrumentalisée par certains groupes au détriment d'autres. Parallèlement, de plus en plus de Yolngu s'affirment en tant que «partenaires épistémiques», (Marcus 2007) contribuant à la recherche une perspective «para-ethnographique» singulière qu'il serait intellectuellement malhonnête d'ignorer.

Considérés hier comme de simples informateurs, certains Yolngu revendiquent donc à présent une participation directe à la production du corpus scientifique les concernant. Aujourd'hui, c'est le plus souvent en tant que chercheurs associés qu'ils choisissent de s'impliquer dans les programmes de recherche. Corn et Gumbula (2006: 190) suggèrent ainsi que les Aborigènes doivent être reconnus en tant que partenaires à part entière et que ce statut devrait sous-tendre toutes les formes de recherche entreprises avec les différents groupes autochtones.

Plutôt que de les confiner à être de simples sources de données dénuées de capacité à penser et à dialoguer théoriquement avec les autres, le fait d'accepter que les dirigeants yolngu ont été et demeurent des partenaires égaux, voire principaux, dans les entreprises de recherche qui relèvent de leur savoir héréditaire, est intégral à la décolonisation, et même à l'humanisation du projet universitaire de façon à ce que la propriété des processus de recherche et de leurs résultats puisse être partagée par tous les contributeurs (Corn et Gumbula 2006: 190).

⁹ Ces directives sont consultables sur <<http://www.aiatsis.gov.au/research/ethics.html>>.

La prise en compte des traditions épistémologiques aborigènes dans les projets de recherche menés en collaboration influence sensiblement les méthodes d'investigation, le type de résultats obtenus et l'écriture de l'anthropologie. Préconisées par de nombreux intellectuels autochtones en poste dans les universités, ces démarches expressément collaboratives posent selon eux les prémices d'une décolonisation progressive des méthodologies de recherche (Tuhiwai-Smith 1999 ; Nakata 2004). Si ce type de recherche est parfois accusé de perdre en objectivité ou en liberté scientifique, il est clair que les recherches collaboratives favorisent l'émergence d'un savoir anthropologique multi-situé mieux à même de rendre compte des expériences variées qui donnent sens aux interprétations aborigènes contemporaines.

Les Centres des Savoirs Indigènes : archives numériques, transmission et créativité

Des réserves muséales et scientifiques aux archives numériques aborigènes

Avec les possibilités nouvelles liées à la restitution numérique des données, les expériences d'archivage culturel prolifèrent dans les communautés aborigènes notamment sous la forme de Centre des Savoirs Indigènes. Ces développements récents permettent de repenser les enjeux de la numérisation de ces savoirs dans le cadre théorique plus large de la transmission intergénérationnelle. Comme l'explique Joe Neparrnga Gumbula, l'un des directeurs du Centre des savoirs de Galiwin'ku, dans un discours qu'il avait préparé pour l'inauguration de cette organisation en mai 2003, la transmission est au cœur du projet :

C'est pour récupérer ces matériaux sous forme numérique dans une base de données que nous développons un partenariat avec ces gens et ces institutions. Le temps est venu de faire cela nous-mêmes, avec le soutien de ceux qui entreposent les matériaux. Grace aux conditions de conservation employées [...], c'est comme si les peintures avaient été faites hier. C'est ainsi que nous voulons préserver nos histoires pour notre peuple. Quand les chercheurs ont emporté [les matériaux], ils les ont conservé plusieurs générations, pendant longtemps, 40, 50, ou 60 ans. Nous souhaitons faire la même chose à notre tour.

Ce n'est pas parce que tout a disparu ici que nous souhaitons récupérer ces choses. C'est toujours là, en nous. Nous voulons juste ajouter quelque chose à ce que nous faisons maintenant, durant cette génération, et stocker quelque chose pour les générations futures. C'est ce genre de chose que nous souhaitons mettre [dans l'ordinateur], afin de développer ces matériaux à l'aide de notre savoir d'aujourd'hui, les faire s'accroître [...] (Joe Neparrnga Gumbula, 8 mai 2003).



Fig. 3. Capture d'écran de la démo de l'archive numérique anangu Ara Irititja.

Pour les dépositaires institutionnels des matériaux « originaux », les projets de recherche participatifs donnent lieu à une meilleure documentation du contenu des collections : identification des sujets et des situations photographiés, transcription et traduction des enregistrements, interprétation des peintures, attribution d'œuvres anonymes, compléments généalogiques ou désignation des ayants droit actuels des matériaux, c'est-à-dire des personnes détenant l'autorité de les produire et de les interpréter (De Lary Healy, 2011 s.p.). Pour les Aborigènes concernés, le retour des images permet de « libérer » sur le terrain de la performance cérémonielle et de la création artistique les objets qui « dorment », disent-ils, « confinés dans des boîtes noires, enfermés dans des pièces sombres » (Gumbula & De Lary Healy, 2007). Il ne s'agit pas ici de raviver une tradition ou des pratiques obsolètes, mais de permettre ce que Gumbula compare à une « réunion de famille » (*ibid.*). Si les peintures et objets totémiques des musées figurent

l'identité spirituelle profonde des membres des différents clans (De Largy Healy 2010b), leur retour sous forme d'images suscite une forme d'allégresse attribuée à un sentiment de rassemblement de soi et des siens.

La mise en œuvre dans les années 1990 de l'archive culturelle pionnière *Ara Irititja* des Aborigènes de langue anangu – Pitjantjatjara and Yankunytjatjara – du désert central précipita en Australie le mouvement de rapatriement virtuel des matériaux collectés par les ethnologues, les personnels de musées, les fonctionnaires, missionnaires et autres agents en poste dans les communautés aborigènes. Ce modèle d'archive numérique, développé par un collectif d'organisations aborigènes locales en partenariat avec des institutions publiques, se propagea rapidement à d'autres communautés isolées dont les objets rituels, les œuvres d'art et les enregistrements ethnographiques se trouvaient disséminés dans différentes réserves du monde (Ormond-Parker 2009).

Aujourd'hui, je pense aux raisons pour lesquelles *Ara Irititja* est importante. C'est important pour notre peuple, de l'ouest, de l'est, du nord et du sud de voir leur propre histoire – pour les enfants, les adolescents, les jeunes et les vieux, les hommes et les femmes, de voir et d'apprendre des choses sur leur passé.

Les missionnaires, les explorateurs et d'autres encore ont enregistré et photographié les vies des gens et ont emporté ces documents avec eux. Avec *Ara Irititja*, il est possible de faire revenir l'histoire à l'endroit auquel elle appartient. Le fait d'avoir *Ara Irititja* dans nos communautés aide à maintenir le passé dans le présent et nous aide à garder une culture forte. C'est important, à travers *Ara Irititja*, de pouvoir relier les générations futures aux générations passées.

Aujourd'hui, nous vivons dans le temps de la technologie des ordinateurs. L'ordinateur a un énorme cerveau et est très rusé. Il peut cacher les choses si cela est nécessaire, et ensuite les faire revenir plus tard. L'ordinateur d'*Ara Irititja* est comme un dingo rusé (Williams Foster, chairman du Pitjantjatjara Council¹⁰).

Le succès de cette entreprise autochtone, avec ses consoles multimédia mobiles et tout-terrain qui pouvaient être déplacées d'un lieu à l'autre pour faciliter le téléchargements et l'accès local aux données, inaugure une réflexion de longue haleine sur les spécificités de l'archivage numérique aborigène, des modalités du stockage et de la classification des savoirs sur les plateformes informatiques (Hunter & al. 2003 ; Langton & Nakata, 2005). Une attention particulière fut portée sur les restrictions culturelles – d'âge, de genre, de degré d'initiation, d'appartenance clanique, de parenté – régissant l'accès aux informations au sein de nombreuses sociétés aborigènes. Le base *Ara Irititja* permet ainsi de répartir les fichiers importés selon trois niveaux d'accès : les documents visibles par tous en

¹⁰ <http://www.irititja.com/about_ara_irititja/index.html>, consulté le 3 juin 2011.

libre accès, ceux qui sont classés sensibles et dont l'accès est réservé à certaines catégories de personnes, et ceux qui sont frappés d'une interdiction d'accès liée au deuil (*sorrow*). Cette dernière catégorie indique que les personnes enregistrées, photographiées ou nommées dans le fichier concerné sont décédées récemment, les représentations des morts sous toutes les formes faisant pour la plupart des sociétés aborigènes l'objet de tabous très stricts.

Le Centre des Savoirs Indigènes de Galiwin'ku : une expérience controversée de documentation numérique des savoirs

En 2002, lors de la 4^e édition du Festival Garma, un vaste rassemblement organisé chaque année par les Yolngu sur la Péninsule de Gove, au nord-est de la Terre d'Arnhem, afin de faire connaître leurs cérémonies et leur culture à un public venu de tout le continent, un groupe composé de dirigeants rituels et d'intellectuels de plusieurs universités australiennes rédigea et ratifia un document intitulé la Déclaration Garma sur la musique et la danse indigènes. Cette Déclaration appelait le gouvernement australien à soutenir en urgence les traditions performatives aborigènes menacées à travers la mise en œuvre de quatre résolutions. La première résolution concernait spécifiquement l'établissement de Centres des savoirs indigènes :

Que soit soutenu l'établissement de Centres des savoirs indigènes dotés de systèmes de stockage et d'accès aux données numériques afin de servir de base au rapatriement d'archives sonores et visuelles aux communautés. De telles archives jouent un rôle important pour le maintien et la protection des traditions. Des recherches devraient être menées afin de concevoir les moyens les plus culturellement appropriés de stocker et d'accéder aux savoirs sur des ordinateurs. Il est entendu que différentes communautés pourront à terme adopter des systèmes différents de stockage et de restitution et qu'il devrait y avoir des réunions régulières afin de rendre compte des succès et des échecs des différentes stratégies¹¹.

En partie en réponse à cet appel, le gouvernement du Territoire du Nord subventionna la même année, par l'intermédiaire du département de la Bibliothèque nationale (NTL), un projet pilote de Centre des savoirs dans la municipalité yolngu de Galiwin'ku, sur l'île d'Elcho, à 500 km à l'est de Darwin. En finançant le

¹¹ La Déclaration souligne aussi la nécessité d'initier un Projet national d'enregistrement pour la performance indigène en Australie (National Recording Project for Indigenous Performance in Australia) afin de sauvegarder les traditions

performatives aborigènes menacées et de faire de ce programme une Priorité nationale de la recherche. Le Projet national d'enregistrement se poursuit actuellement, voir le site <<http://www.aboriginalartists.com.au/NRP.htm>>.

programme de Centres des savoirs indigènes, NTL avait plusieurs objectifs : favoriser une appropriation par les Aborigènes des sources historiques et culturelles locales, instiller un sentiment de fierté auprès de la jeunesse en mal de repères, former les jeunes aux compétences informatiques, et attirer les résidents des communautés isolées dans les structures locales mises en place pour encourager l'alphabétisation et l'apprentissage¹².

Les Yolngu impliqués dans le projet de Galiwin'ku développèrent rapidement des partenariats avec plusieurs universités afin de promouvoir la nouvelle organisation en tant qu'interface entre les traditions intellectuelles occidentales et aborigènes. Une série de collaborations de recherche avec des institutions dépositaires de matériaux yolngu (Museum Victoria, AIATSIS, Ian Potter Museum, Screen Sound Australia) permit aussi un accès local aux données muséales et scientifiques grâce au processus de rapatriement numérique des corpus ethnographiques sur les ordinateurs du centre. Sources historiques et données contemporaines furent progressivement rassemblées et organisées sur une archive numérique conçue spécifiquement pour le projet. En réinvestissant ainsi les archives ethnographiques, les instigateurs yolngu du Centre des savoirs entendaient consigner pour le futur leurs propres interprétations de ce patrimoine (inter)culturel.

Les Yolngu voyaient dans les capacités programmatiques de l'archive une façon de s'approprier ce support numérique et d'en faire un objet culturellement signifiant. Une peinture représentant la constitution des savoirs yolngu fut réalisée par l'un des directeurs du centre afin de guider les programmeurs dans leur travail (De Largy Healy 2004 ; Gumbula 2006). Ce modèle conceptuel très ingénieux fonctionne comme une double matrice. Une lecture verticale de la peinture montre la division des savoirs en trois domaines interdépendants – *garma*, le domaine public, extérieur et ouvert, *dhuni*, le domaine semi-rituel et sensible et *ngärra*, le domaine réservé aux initiés, secret et fermé¹³. Au centre de chaque domaine de savoir, le peintre a représenté un terrain cérémoniel, illustrant par là la nature incontestablement performative du savoir yolngu. Une lecture horizontale du modèle montre quant à elle la répartition des savoirs entre les deux patrimoines yolngu nommées Dhuwa et Yirritja. Au sein de chaque moitié, apparaît aussi une série de bâtonnets figurant les différents clans qui peuvent, au nom de relations de parenté spécifiques, revendiquer des droits sur les savoirs du clan d'ego (De Largy Healy 2008, chapitre 5).

Cette volonté initiale de reproduire sur l'archive numérique l'organisation des savoirs soulève plusieurs questions intéressantes sur la relation qui existe

¹² <http://www.ntl.nt.gov.au/about_us/knowledgecentres>

¹³ Voir aussi comment cette division des savoirs qui comporte un code de couleurs rappelant celui du feu de circulation (rouge = secret = stop, orange = sensible = attention, vert = public =

circulez) a été transposée dans le cadre de l'exposition « Traces de Rêves : Peinture sur écorce des Aborigènes d'Australie » (sept. 2010 – fév. 2011) du Musée d'Ethnographie de Genève, où l'une des écorces peintes, appartenant au domaine orange (*dhuni*), fut exposée cachée (Gumbula 2010).

entre les individus, les objets – entendus ici au sens large, comme supports de savoir, aussi bien les enregistrements, les photos que la culture matérielle – et les images de ces objets. Dans une société où la transmission des savoirs est strictement régulée, la nature de cette relation a des conséquences importantes sur les façons dont les utilisateurs aborigènes conçoivent d'organiser les données sur le système, de créer des liens entre les différents éléments ou d'établir des restrictions d'accès sur certains types d'informations. Les questions d'épistémologie sont au cœur du projet d'archive en tant que représentation possible des savoirs autochtones. Il est crucial cependant de rappeler que si l'archive numérique a pour fonction de représenter le savoir, *elle ne le contient pas en tant que tel*. Le savoir yolngu n'est pas un ensemble de données factuelles, assimilables à partir d'enregistrements. Considérer le savoir de cette façon revient à ignorer l'emphase mise sur les processus d'apprentissage, notamment à travers l'expérience et la coporéité (Christie 2003 ; Christie & Marika 1995). Si l'archive aborigène peut acquérir un réel sens pour ses utilisateurs en tant qu'artefact culturel, la transmission du savoir reste néanmoins intimement liée à la performance : c'est à travers la pratique des cérémonies, le camping en famille, les expéditions de chasse, de pêche et de cueillette, la peinture et autres activités rituelles et créatives, que le savoir yolngu est actualisé, réaffirmé et transmis.

Restitution numérique et performance rituelle

J'ai analysé ailleurs (De Lary Healy 2007) en détails les manières dont la vue d'images – peintures sur écorce, objets rituels, photographies de personnes défuntées – activaient de nouvelles formes de créativité à travers le rêve, les chants et la performance de cérémonies. J'ai décrit notamment les conséquences sociales, politiques et rituelles du retour dans les communautés yolngu d'une série d'images associées à l'esprit Murayana, un collecteur de miel ancestral dont les itinéraires mythiques relient les différents territoires du clan des Gupapuyngu, l'un des trente clans patrilineaires de la région. Figurées sur des écorces peintes du Museum Victoria (Melbourne) et dans des rituels photographiés au cours des années 1930 par l'anthropologue australien Donald Thomson, les images de Murayana circulèrent dans les municipalités yolngu de Galiwin'ku et de Milin-gimbi sur un ordinateur portable et sur des impressions couleur laminées. La présence de Murayana fut réactualisée en avril 2004 à travers la performance d'une importante cérémonie d'échange *maradjirri* qui n'avait pas eu lieu depuis un demi-siècle et qui permit de réunir sur la piste cérémonielle les trois branches du clan Gupapuyngu. Cet être ancestral fut aussi choisi pour représenter le clan Gupapuyngu lors du Festival de Garma auquel ce clan participait pour la première fois. Tout se passe comme si la circulation d'images provenant de collections muséales lointaines stimulait la remobilisation des groupes autour d'êtres



Fig. 4. L'une des sculptures de l'esprit Murayana réalisée par l'artiste George Milaypuma après que des images de cet être ancestral aient recommencé à circuler dans les communautés yolngu, août 2005.

ancestraux particuliers, donnant ainsi lieu à des nouvelles alliances politiques intra- et inter-claniques (De Largy Healy 2011b).

L'émergence du Centre des Savoirs de Galiwin'ku s'accompagna d'une série de controverses qui eurent pour conséquence ultime l'abandon du projet sous sa forme initiale. Représenter adéquatement le système de savoir yolngu sur une base de données, aussi interactive et relationnelle fût-elle, figura au nombre des difficultés, tout comme les nombreux malentendus qui survinrent entre les instigateurs yolngu du centre et les parties extérieures (consultants, programmeurs, organismes financeurs), ou la méfiance de la majorité des clans vivant à Galiwin'ku à l'égard d'un projet qui entendait toucher au patrimoine héréditaire sacré de chaque groupe¹⁴. Le défi avec la numérisation centralisée du savoir était double. D'un côté, il trouvait son origine dans le statut équivoque et strictement régulé des savoirs yolngu qui se répartissent, en tant que propriété héréditaire, entre les différents clans et, de l'autre, le défi provenait de la nature fondamentalement performative de ce savoir. Dans une société dont le système religieux est basé sur la révélation et est caractérisé par le secret (Keen 1994),

¹⁴ J'interroge en détails dans ma thèse la possibilité de reproduire sur une base de données l'organisation du savoir yolngu ainsi que l'utilité d'une telle entreprise pour les Aborigènes concernés (De Largy Healy 2008).

l'accès au savoir et sa circulation présentent des enjeux politiques et rituels complexes, au cœur même des stratégies de formation des groupes et des alliances contemporaines.

En 2003, quelques mois après l'inauguration du Centre des savoirs de Galiwin'ku, le financement public cessa en raison d'un remaniement interne des services de la Bibliothèque du Territoire du Nord, principal sponsor de l'initiative ; une rétractation inattendue mais relativement caractéristique de la façon dont sont administrés les programmes aborigènes en Australie. La base de données réalisée par l'équipe externe de programmeurs, extrêmement complexe d'utilisation et dont la navigation reposait entièrement sur la textualité, fut rapidement délaissée par le personnel yolngu du Centre pour qui, malgré la nature technologique du projet, aucune formation informatique n'avait été prévue dans le budget. Le projet d'archivage numérique à l'échelle communautaire, initialement imaginé par les instigateurs yolngu, fut par conséquent provisoirement abandonné et l'équipement informatique déjà en place utilisé au profit d'initiatives individuelles. Le processus de patrimonialisation numérique se poursuivait néanmoins à une échelle plus modeste, mis en œuvre par l'un des clans résidents de l'île, à travers les travaux de Joe Neparrnga Gumbula, qui, grâce à un financement de recherche du *Australian Research Council*, l'équivalent australien de l'Agence Nationale de la Recherche, visite les réserves muséales du monde susceptibles de contenir des objets provenant de son clan (De Largy Healy 2011a).

Un an plus tard, en 2004, la Bibliothèque du Territoire du Nord établissait un nouveau programme baptisé « *Libraries and Knowledge Centres* », destiné aux communautés aborigènes isolées afin d'uniformiser le modèle des Centres des savoirs indigènes à travers la région. Dans le cadre de ce programme, la Bibliothèque du Territoire a acquis une licence d'utilisation multiple de la plateforme numérique *Ara Irititja* du désert, rebaptisée génériquement *Our Story* (notre histoire), afin de l'installer dans son réseau régional étendu de Centres des savoirs autochtones¹⁵. La plateforme est actuellement en cours de redéveloppement, sous le nouveau de nom de « *Community Stories* », afin d'en faire un logiciel libre et d'intégrer les dernières avancées technologiques, notamment l'annotation d'objets numériques en ligne par les utilisateurs.

Aujourd'hui, les seize centres des savoirs du Territoire sont pour la plupart rattachés aux bibliothèques municipales des communautés aborigènes dans lesquelles ils se trouvent, perdant ainsi en autonomie et en ambition par rapport à la vision initiale des hommes de Galiwin'ku qui avaient souhaité faire de leur centre une véritable organisation yolngu. Cette vision a été récemment poursuivie dans la communauté voisine de Yirrkala, située sur la Péninsule de Gove, avec l'inauguration

¹⁵ Le programme *Libraries and Knowledge Centres* a reçu en 2007 le prix d'accès à l'apprentissage (*Access to Learning*) de \$1.24 million de la Fondation Bill et Melinda Gates.

en 2007 du Projet Mulka, une initiative locale associant l'archivage numérique à la production vidéo. Contrairement à ce qui s'était passé à Galiwin'ku, la nouvelle organisation est affiliée au centre artistique à succès de la communauté, permettant ainsi une plus grande indépendance vis-à-vis des organismes de financement extérieurs et des compromis structurels et intellectuels que cela implique¹⁶.

Conclusion : pour une anthropologie de la restitution

J'aimerais conclure en revenant sur les effets du tournant éthique sur la recherche anthropologique en Australie. Il est certain que l'impulsion d'une recherche éthique, initiée par les Aborigènes et progressivement soutenue par les institutions de recherche australiennes, a fortement transformé la pratique de l'anthropologie en terrain aborigène. Les collaborations de recherche et la restitution des données scientifiques sont deux processus qui ont en partie émergé en réponse à ces nouvelles exigences éthiques, prenant le pas aujourd'hui sur les débats théoriques des années 1980 sur la crise de la représentation en anthropologie (Clifford et Marcus 1986). Ce glissement épistémologique n'est pas propre à l'Australie : un peu partout la méthode collaborative commence à s'imposer en tant que condition nécessaire de l'anthropologie universitaire et appliquée (Lassiter 2005).

Le mouvement de réappropriation des données ethnographiques anciennes s'accompagne en Australie aborigène d'initiatives originales de patrimonialisation et d'une intensification des activités culturelles aux niveaux local et régional. Il paraît à ce titre important de s'interroger sur ce qui constitue exactement l'objet de la restitution des matériaux ethnographiques. Que restitue-t-on réellement ? Quels types de savoirs circulent par l'intermédiaire des nouveaux médias ? D'après l'expérience numérique des Yolngu de Galiwin'ku, c'est-à-dire d'une société dont la vie rituelle est dynamique et continue de rythmer l'existence contemporaine, il paraît clair que les objets numériques sont conçus comme des supports de savoir qui peuvent être réinvestis de sens, par les ayants droit des interprètes, chanteurs, musiciens ou peintres, et être à l'origine de nouvelles formes de créativité.

Frein explicite aux ambitions archivistiques du Centre des savoirs de Galiwin'ku, le refus de l'homogénéisation, de contenir le savoir de tout le monde sur le même ordinateur, de voir les connaissances mélangées, reflète la vitalité des structures sociales traditionnelles yolngu. Dans le cas du Centre des savoirs de Galiwin'ku, c'est en effet en dehors de la matérialité de l'archive, sur le terrain de la performance cérémonielle, que la restitution des données prit tout son sens.

¹⁶ <<http://www.yirrkala.com/mulka/index.html>>.

Si l'expérience pionnière du Centre des savoirs de Galiwin'ku a été abandonnée, les projets d'archivage numérique rencontrent un succès croissant auprès des communautés aborigènes isolées, que cela soit dans les bibliothèques autour du logiciel *Our Story* ou bien sous la forme d'initiatives indépendantes comme c'est le cas à Yirrkala. Avec la démocratisation des technologies d'enregistrement (vidéo, audio, photo) et un accès croissant à Internet, cérémonies, mini-documentaires, excursions de chasse ou de pêche, clips musicaux aborigènes, se multiplient sur les plateformes de téléchargement en ligne telles Youtube ou Dailymotion. Ces objets culturels numériques aborigènes autoproduits, véritable phénomène culturel, pointent vers les manières créatives dont les autochtones australiens choisissent de représenter et de transmettre leur culture dans la modernité afin d'y affirmer leur place.

Références

ALLEN Lindy et Louise HAMBY

- 2011 «Pathways to Knowledge: Research, Agency and power relations in the context of collaborations between museums and source communities», in Harrison, Rodney, Robin Torrence, Sarah Byrne et Annie Clark, dir.: *Unpacking the Collections: Museums, Identity and Agency*, One World Archaeology. Springer: 209-230.

BATTY Philip

- 2006 «White Redemption Rituals: Reflections on the Repatriation of Aboriginal Sacred Objects», in T. Lea, E. Kowal et G. Cowlishaw, dir.: *Moving Anthropology: Critical Indigenous Studies*. Darwin: Charles Darwin University Press: 55-63.

BOSA Bastien

- 2005 «L'Aigle et le Corbeau: Quand les Aborigènes s'invitent à la table des anthropologues...», *Gradhiva*, 2: 31-47.

CHRISTIE Michael

- 2003 «Computer Databases and Aboriginal Knowledge», *Learning Communities: International Journal of Learning in Social Contexts* 1: 4-12.

CHRISTIE Michael et R. MARIKA

- 1995 «Yolngu Metaphors for Learning», *International Journal of the Sociology of Language* 113: 59-62.

CLIFFORD James

- 2004 «Looking Several Ways. Anthropology and Native Heritage in Alaska», *Current Anthropology* 45/1: 5-26.

CLIFFORD James et MARCUS George

- 1986 *Writing Culture – The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

COOPER Carol

- 1989 *Aboriginal and Torres Strait Islander Collections in Overseas Museums*. Canberra: Aboriginal Studies Press.

CORN Aaron & Joe GUMBULA

- 2006 «Rom and the Academy repositioned: Binary models in Yolngu intellectual traditions and their application to wider inter-cultural dialogues», in L. Russell, dir.: *Boundary Writing: An Exploration of Race, Culture and Gender Binaries in Contemporary Australia*. Honolulu: University of Hawai'i Press: 170-97.

DE LARGY HEALY Jessica

- 2011 s.p. «La restitution des savoirs et ses enjeux locaux: la question des droits à l'image dans le nord de l'Australie», *Nouveaux Cahiers d'Anthropologie du Droit*.
- 2011a «The Genealogy of Dialogue: Fieldwork Stories from Arnhem Land», in B. Glowczewski et R. Henry, dir.: *The Challenge of Indigenous Peoples. Spectacle or Politics ?* Oxford: Bardwell Press: 47-69. Traduction augmentée de 2007, «La Généalogie du Dialogue: histoires de terrains en Terre d'Arnhem australienne», *Le Défi Indigène: entre spectacle et politique*, Montreuil: éditions Aux Lieux d'Être: 67-88.
- 2011b «"Murayana va à Garma cette année!": cérémonies publiques et rituels contemporains du nord-est de la Terre d'Arnhem (Australie)», *Journal de la Société des Océanistes*, 132 (1): 123-134.
- 2010a «Karel Kupka et les Maîtres-peintres de la Terre d'Arnhem. La biographie d'une collection d'art aborigène», *Gradhiva* 12: 198-217.
- 2010b «'Ces peintures nous disent qui nous sommes': Les fondations de l'art aborigène du nord de l'Australie», in R. Colombo-Dougoud et B. Muller, dir.: *Traces de Rêves: Peintures sur écorce des Aborigènes d'Australie*, Genève: Infolio éditions/Musée d'Ethnographie de Genève: 21-30.
- 2009 «'My Art Talks About Link': The Peregrinations of Yolngu Art in the Globalised World», in J. Anderson J., dir.: *Crossing Cultures: Conflict, Migration and Convergence*, Melbourne: Miegunyah Press: 817-822.
- 2008 *The Spirit of Emancipation and the Struggle with modernity: land, art, ritual and a digital knowledge documentation project in a Yolngu community, Galiwin'ku, Northern Territory of Australia*. Melbourne: The University of Melbourne/et Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- 2004 «Do campo ao arquivo digital: Performance, interação e Terra de Arnhem, Austrália» (Du terrain à l'archive numérique: performances et interactions en Terre d'Arnhem, Australie), *Horizontes Antropológicos*, 10/21: 67-95.

DEGER Jennifer

- 2006 *Shimmering Screens. Making Media in an Aboriginal Community*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

ELKIN Adolphus

- 1953 «Murngin Kinship Re-Examined, and Remarks on Some Generalizations», *American Anthropologist* 55/3: 412-419.

ELKIN Adolphus et Trevor JONES

- 1958 *Arnhem Land Music, North Australia*. Sydney: University of Sydney Press.

GLOWCZEWSKI Barbara

- 2000, *Dream Trackers: Yapa art and knowledge of the Australian désert*. CD-ROM, Unesco Publishing.
- 1999 «Pistes de Rêve Aborigènes: Le multimédia pour la restitution d'une carte cognitive», *Xoana* 6: 13-24.

GRIFFITHS Tom

- 1996 *Hunters and Collectors. The Antiquarian Imagination In Australia*. Cambridge: Cambridge University Press.

GUMBULA Joe

- 2010 «'Miny'tji wanawuy Narakawu': les peintures sont l'ossature de la terre et de la mer», in R. Colombo-Dougoud et B. Muller, dir.: *Traces de Rêves: Peintures sur écorce des Aborigènes d'Australie*. Genève: Infolio éditions/Musée d'Ethnographie de Genève: 9-11.
- 2009 *Makarr-Garma. Aboriginal collections from a Yolngu perspective*. Catalogue d'exposition. Sydney: Macleay Museum.
- 2006 «Exploring the Gupapuyngu Legacy: Strategies for Developing the Galiwin'ku Indigenous Knowledge Centre», in M. Nakata et M. Langton, dir.: *Australian Indigenous Knowledge and Libraries*. Sydney: UTSePress: 21-24.

HUNTER Jane, Bevan KOOPMAN et Jane SLEDGE

- 2003 «Software Tools for Indigenous Knowledge Management», *Museums and the Web, march 2003*, <<http://www.archimuse.com/mw2003/papers/hunter/hunter.html>>, consulté le 3 mars 2011.

JONES Phillip

- 2001 «To Study Aboriginal Collections in Europe», The Winston Churchill Memorial Trust of South Australia, <http://www.churchilltrust.com.au/site_media/fellows/Jones_Philip_2001.pdf>, consulté le 17 mai 2011.

KEEN Ian

- 1994 *Knowledge and Secrecy in an Aboriginal Religion: Yolngu of Northeast Arnhem Land*. Oxford: Oxford University Press.

LANGTON Marcia & Martin NAKATA, dir.

- 2007 *Australian Indigenous Knowledge and Libraries*. Sydney: UTSePress.

LASSITER Luke

- 2005 «Collaborative Ethnography and Public Anthropology», *Current Anthropology* 46/1 : 83-106.

LÉVI-STRAUSS Claude

- 1949 *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: PUF.

MAGOWAN Fiona

- 2007 *Melodies of Mourning: Music and Emotion in Northern Australia*. Oxford: James Currey Publishers.

MARCUS George

- 2007, «Ethnography two decades after writing culture: from the experimental to the baroque», *Anthropological Quarterly* 80/4: 1127-1145.

MOIZO Bernard

- 1997 «L'anthropologie aboriginaliste: de l'application à la fiction», in M. Agier, dir.: *Anthropologues en dangers. L'engagement sur le terrain*. Paris: Jean-Michel Place: 65-74.

MORPHY Howard

- 1991 *Ancestral Connections: Art and an Aboriginal System of Knowledge*. Chicago: University of Chicago Press.

MYERS Fred

- 1986 «The Politics of Representation: Anthropological Discourse and Australian Aborigines», *American Ethnologist* 13/1 : 138-153.

NAKATA Martin

- 2004 «Indigenous Australian Studies and Higher Education», The Wentworth Lectures, Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies. <http://www1.aiatsis.gov.au/exhibitions/wentworth/a352185_a.pdf>, consulté le 16 juin 2007.

ORMOND-PARKER Lyndon

- 2009 «Indigenous Material Culture in the Digital Age», in J. Anderson, dir.: *Crossing Cultures: Conflict, Migration and Convergence*. Melbourne: Miegunyah Press: 812-816.

PANNELL Sandra

- 1994 «Mabo and Museums: The Indigenous (Re)Appropriation of Indigenous Things», *Oceania* 65: 18-39.

PEERS Laura et Alison BROWN

- 2003, *Museum and Source communities: a Routledge reader*. London: Routledge.

PETERSON Nicolas et Marcia LANGTON

- 1983 *Aborigines, Land and Land Rights*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.

PETERSON Nicolas, Lindy ALLEN et Louise HAMBY

2008 *The Makers and Making of Indigenous Australian Museum Collection*. Melbourne: Melbourne University Press.

STANLEY Nick

2007 *The Future of Indigenous Museums. Perspectives from the Southwest Pacific*. New York: Berghahn Books.

THOMAS Martin et Margo NEALE

2011 *Exploring the Legacy of the 1948 Arnhem Land Expedition*. Canberra: ANU ePress.

TUHIWAI-SMITH Linda

1999 *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. Dunedin: University of Otago Press.

WARNER Lloyd

1937 *A Black Civilization. A Social Study of an Australian Tribe* (revised edition). Gloucester, Mass.: Peter Smith.

WILLIAMS Nancy

1986 *The Yolngu and their Land: A System of Land Tenure and the Fight for its Recognition*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.

RÉSUMÉ. Depuis la fin des années 1990, la démocratisation de l'accès aux technologies de l'information et l'adoption de politiques de recherche dites éthiques ont entraîné en Australie une prolifération des projets de restitution des données des ethnologues aux communautés «sources». De nombreux groupes aborigènes se sont ainsi lancés dans des entreprises d'archivage culturel afin de rendre accessibles localement, et selon des modalités propres à chacun, ces «objets de savoir» restitués sous format numérique. La mise en archives de ces matériaux dans des Centres des savoirs indigènes – des organisations établies afin de permettre aux nouvelles générations de renouer avec ce patrimoine – soulève un certain nombre de questions liées à la transmission de ces savoirs. J'examine ici les façons dont ces processus de restitution sont porteurs de nouvelles formes de créativité dans les communautés isolées de la Terre d'Arnhem, dans le nord du pays.